PUSTAKA FILSAFAT
I. BAMBANG SUGIHARTO
POSTMODERNISME
TANTANGAN
BAGI FILSAFAT
PENGANTAR
OLEH
GOENAWAN
MOHAMAD

Daftar Isi

Pendahuluan

"Postmodernisme" adalah istilah yang sangat kontroversial. Di satu pihak istilah ini kerap digunakan dengan cara sinis dan berolok-olok, baik di bidang seni maupun filsafat, yaitu dianggap sebagai sekedar mode intelektual yang dangkal dan kosong atau sekedar refleksi yang bersifat reaksioner belaka atas perubahan-perubahan sosial yang kini sedang berlangsung (Kamus *The Modern-Day Dictionary of Received Ideas* merumuskan "Postmodernisme" begini: "kata ini tak punya arti. Gunakan saja sesering mungkin").

Di pihak lain, kenyataan bahwa istilah itu telah memikat minat masyarakat luas bahkan hingga keluar dunia akademik sebetulnya menunjukan bahwa tentulah ia memiliki kemampuan untuk mengartikulasikan beberapa krisis dan perubahan sosio-kultural fundamental yang kini sedang kita alami.

Meskipun demikian satu hal kiranya jelas, yaitu, menganggap Postmodernisme sekedar sebagai mode intelektual yang kosong dan reaksioner, dengan buru-buru dan sembrono, sebetulnya adalah kenaifan dan kedangkalan tersendiri.

Boleh jadi salah satu penyebab pandangan negatif terhadap Postmodernisme adalah kecenderungan umum yang mengidentikkan Postmodernisme itu hanya dengan kelompok post-strukturalis yang umumnya kaum neo-Nietzschean saja. Akibatnya postmodernisme jadi identik dengan kaum Dekonstruksionis belaka, yang kerjanya hanya membongkar-bongkar segala tatanan dan lantas menihilkan segala hal. Ini nyata juga dalam berbagai diskusi di Indonesia. Sayang sekali, sebab dengan begitu yang muncul dipermukaan dan diperdebatkan akhirnya hanyalah karikatur saja dari Postmodernisme itu. Sedang substansinya yang lebih berarti ternyata tak berhasil mencuat ke permukaan. Postmodernisme memang bagai rimba belantara yang dihuni aneka satwa yang bisa sangat berbeda-beda jenisnya. Maka dengan sendirinya istilah "Postmodernisme" memang merupakan istilah yang sangat longgar pengertiannya alias sangat ambigu juga. Ia digunakan untuk "memayungi" segala aliran pemikiran yang satu-sama lain seringkali tidak persis saling berkaitan. Ambiguitas dan kelonggarannya saya kira sebanding dengan istilah "Modern" itu sendiri. Ada banyak hal yang biasa disinyalir sebagai karakteristik umum kemodernan yang sebetulnya selalu dapat diragukan dan digugat pula. Dan dari sudut ini ketidakjelasan makna "Postmodernisme" boleh jadi justru berakar pada ketidakjelasan makna "Kemodernan" itu sendiri juga.

Meskipun sedemikian beragamnya aliran pemikiran yang termasuk dalam istilah "postmodernisme", kiranya kita masih dapat mengindentifikasi bahkan mengelompokkannya. Secara agak kasar bisa saja kita mengelompokkannya, misalnya, ke dalam kelompok "Dekonstruktif" dan yang lain kelompok yang cenderung "Konstruktif" atau revisioner. Pada kubu Dekonstruktif dapat kita masukkan pemikiran-pemikiran Derrida, Lyotard, Foucault dan mungkin Rorty. Sedang pada kubu Konstruktif atau revisioner dapat kita masukkan misalnya: Heidegger, Gadamer, Ricoeur, Mary Hesse, dari tradisi Hermeneutika; lalu David R.Griffin, Frederic Ferre, D.Bohm, dari tradisi Studi Proses Whiteheadian; Juga F.Capra, J.Lovelock, Gary Zukav, I.Prigogine, dari tradisi Fisika yang berwawasan holistik. Bila kita ikuti diskusi-diskusi tentang Postmodernisme di Indonesia menjadi jelas bahwa kelompok yang konstruktif ini nyaris tak pernah dibicarakan sama sekali. Kelompok ini saya sebut konstruktif oleh sebab mereka, kendati memang juga membongkar beberapa aspek dari gambaran-dunia Modern, toh masih berupaya mempertahankan berbagai aspek lain kemodernan yang dianggap penting dan bahkan mengolahnya secara baru dalam upaya mengkonstruksikan se-

utama. Bab pertama adalah observasi umum atas istilah "Postmodern", yang akhirnya akan berlabuh pada tradisi Hermeneutika. Bab kedua membahas persoalan khusus yang dihadapi oleh filsafat dalam situasi postmodern itu, yaitu: klaim bahwa filsafat telah berakhir, bahwa rasionalitas universal tunggal dianggap tak mungkin lagi, dan akhirnya bahwa Epistemologi kini tak diperlukan lagi. Secara lebih spesifik, persoalan itu menyangkut paradoks yang senantiasa menjangkiti segala sistem filsafat, ketidakmungkinan sekaligus kebutuhan akan standar rasionalitas universal, dan akhirnya soal kegagalan Fondasionalisme dan Representasionalisme dalam epistemologi modern. Dalam Bab ketiga, saya bermaksud menunjukkan bahwa akar ketiga persoalan ini sebenarnya adalah persoalan bahasa. Terutama adalah soal keterbatasan bahasa, khususnya keterbatasan fungsi deskriptif bahasa. Dan karena itu saya mengusulkan agar bahasa lebih dilihat fungsi transformatifnya alih-alih menitikberatkan fungsi deskriptifnya. Penekanan atas fungsi transformatif bahasa ini sekaligus merupakan tahapan penting untuk melihat kedudukan metafor dalam linguistikalitas manusia.

Bab empat kemudian adalah pembicaraan tentang metafor itu. Di sini saya membuat pemilahan antara metafor dalam arti sempitnya dan metafor dalam arti luas. Pertama-tama diuraikan tentang karakter dasar metafor dalam arti sempitnya, yaitu metafor sebagai bentuk semantik tertentu. Ada beberapa poin utama tentang hal itu, berdasarkan pemikiran Ricoeur, yaitu: bahwa metaforisitas terletak pada kata "adalah", yaitu, "adalah" metaforis selalu berarti "adalah seperti" dan "adalah bukan"; bahwa makna metafor harus dilihat sebagai peristiwa transformasi; bahwa metafor selalu ditandai oleh "acuan yang terbelah" atau menunjuk pada kebenaran yang "bertegangan" *(Tensional Truth).*

Konsep "tegangan" (tension) ini nantinya akan saya kembangkan dalam rangka memahami secara baru pengertian tentang filsafat, rasionalitas dan kebenaran. Namun sebelum sampai ke sana, saya anggap perlu memperluas dahulu konsep tentang metaforisitas itu ke wilayah antropologi filsosofis. Maka dalam perspektif saya, akhirnya metaforisitas bukanlah hanya bentuk semantik tertentu, melainkan merupakan kondisi dasar antropologis kita. Inilah arti luas dari metafor. Poin ini akan berimplikasi penting dalam memandang filsafat, rasionalitas maupun kebenaran secara baru. Yang dimaksud dengan metaforisitas sebagai kondisi dasar antropologis manusia adalah: pada dasarnya dalam rangka memahami dirinya dan alam manusia tidak mempunyai akses langsung murni, dan rasionalitas sendiri pada dasarnya

insufficient, bukanlah sesuatu yang pada dirinya sendiri memadai bagai cermin untuk memahami realitas. Akibat dari kenyataan ini adalah bahwa mau tak mau cara dasar manusia untuk memahami alam dan dirinya hanyalah melalui metafor, yaitu dengan cara mempersamakannya dengan sesuatu yang lain, yang lebih dimengertinya, yang sebenarnya bukan hal itu sendiri. Nah, pola bernalar yang sesuai dengan kondisi dasar antropologis macam ini adalah Retorika. Dengan ini semua kiranya menjadi jelas bahwa metafor adalah pusat bahasa atau pusat dari kodrat linguistikalitas manusia. Bila telah didapatkan bahwa metafor memiliki status ontologis macam itu maka dapatlah metaforisitas digunakan sebagai paradigma atau kerangka dasar untuk memahami realitas manusia. Namun sebelum itu, agar tidak mengganjal, perlulah kita mendudukkan dahulu posisi dan peran metafor dalam arti sempitnya, yaitu metafor sebagai bentuk semantik tertentu, dalam wacana filosofis. Hal ini sebab justru metafor sebagai bentuk semantik tertentulah yang kerap memicu persoalan dalam wacana filsafat. Inilah perkara yang dibahas dalam bab lima.

Bab lima pertama-tama akan membahas hubungan antara yang metaforis dan yang literal. Pada hemat saya dalam hal ini bila metafor diartikan dalam arti luasnya, maka secara antropologis, bahkan ontologis, segala bentuk wacana manusiawi harus dianggap berstatus metaforis. Akan tetapi bila metafor diartikan dalam arti sempitnya, maka secara semantik – sesuai dengan Ricoeur – wacana filosofis sebagai wacana literal spekulatif toh tidak dapat disebut sebagai wacana metaforis. Betapa pun juga wacana metaforis berada di wilayah imaji-imaji ekuivokal, sementara filsafat berada di wilayah konsep-konsep univokal. Meskipun demikian sebuah hipotesis dapat dibuat, yaitu bahwa yang terakhir itu sangat mungkin bersumber pada yang pertama.

Hal kedua yang dibahas dalam bab lima adalah hubungan antara metafor dan referensi, yaitu apakah metafor itu menunjuk pada suatu realitas atau tidak, apakah menunjuk pada kebenaran tertentu atau tidak. Pada hemat saya (berbeda dari Ricoeur), manakala dikatakan bahwa suatu metafor memiliki "makna" tertentu, maka "referen"nya itu tiada lain adalah kenyataan "konvensional", bukan kenyataan murni pada dirinya sendiri. Sebabnya adalah karena yang selalu kita tangkap adalah "realitas sejauh diperkatakan" dan bukan realitas murni pada dirinya sendiri. Dan makna metafor (bertentangan dengan apa yang dikatakan Davidson dan Heidegger) baru disadari betul justru manakala metafor itu diliteralkan, yaitu manakala ia dirumuskan dalam pola baku konvensional. Dalam arti ini pulalah dikatakan di awal tadi bahwa yang literal itu pada dasarnya bersumber pada yang metaforis.

Hal ketiga adalah perkara hubungan antara metafor dan imajinasi. Imajinasi di sini dilihat sebagai sumber dari metafor. Ini berarti, bertentangan dengan anggapan tradisional, imajinasi yang bermetafor ini pada akhirnya adalah sarana utama untuk mengkategorisasikan segala fakta, menggabung-gabungkan medan semantik dan semiologis yang berbeda dalam tindakan-tindakan bisosiatif, dan mengkombinasikan segala ide dan teori menjadi teori baru. Pendeknya, imajinasi yang bermetafor ini adalah sarana kita untuk memandang sesuatu secara baru. Pusat atau akar metafor, bahkan akar rasionalitas itu sendiri, karenanya adalah imajinasi. Bila secara tradisional ada anggapan bahwa imajinasi mengandaikan persepsi, maka dalam perspektif buku ini persepsilah yang mengandaikan imajinasi. Pada awalnya adalah imajinasi, baru persepsi.

Bab terakhir adalah beberapa pernyataan yang mencoba meninjau kembali ketiga persoalan utama, yang diajukan pada bab dua sebelumnya, dari titik pandang baru. Ketiga persoalan itu hendak ditunjukkan jalan keluarnya melalui paradigma Metafor. Di sini terutama saya gunakan unsur "tegangan", yang merupakan ciri dasar metafor, untuk merumuskan kembali hakikat dan posisi filsafat, rasionalitas dan kebenaran.

Apabila perspektif "tegangan" kita kenakan pada filsafat, maka kita perlu melihatnya dalam dua tataran. Pada tataran pertama, bila filsafat diartikan sebagai bangunan sistematik pemikiran besar, maka filsafat harus disebut sebagai wacana yang "bertegangan" *(tensional discourse)* dalam arti: ia tak bisa sepenuhnya disebut wacana transparan logis keras, namun bukan pula wacana metaforis-puitis, melainkan sebuah wacana yang senantiasa berada dalam tegangan, yang mungkin abadi, antara ekuivositas imaji dan univositas konsep. Hasil dari tegangan ini umumnya adalah sebuah wacana "hibrida" di mana konsep sering berbelitan dengan metafor. Meskipun demikian, kendati sifat hibridanya itu seringkali mengakibatkan terminologi yang digunakannya menjadi licin, toh filsafat umumnya selalu dibuat dengan maksud dasar untuk menampilkan hubungan-hubungan logis, dan karenanya selalu berintensi besar untuk bekerja dengan konsep-konsep yang univokal. Dan ini membawa akibat bahwa betapapun filsafat masih lebih memiliki kemampuan penjelasan atau *explanatory power* ketimbang yang dapat dihasilkan oleh metafor. Sedangkan pernyataan-pernyataan filosofis dari para filsuf itu kendati status ilmiahnya (terutama bila dibandingkan dengan pernyataan-pernyataan ilmu empiris) mau tak mau hanyalah hipotesis, toh masih selalu bermanfaat untuk mengorganisasikan kembali dan memperluas pemahaman kita tentang dunia, hidup dan manusia.

Rorty, dsb). Istilah "postmodern" di sana digunakan secara sangat kontroversial, sehingga tokoh-tokoh yang bisa dimasukkan dalam daftar nama-nama itu pun sama kontroversialnya.

Yang mengakibatkan kekaburan makna istilah "postmodern" itu kiranya terutama adalah akhiran "isme" dan awalan "post"-nya. Sehubungan dengan akhiran "isme" itu, postmodernisme biasanya dibedakan dari postmodernitas. Yang pertama menunjuk pada kritik-kritik filosofis atas gambaran dunia *(world view),* epistemologi dan ideologi-ideologi modern. Yang kedua menunjuk pada situasi dan tata sosial produk teknologi informasi, globalisasi, fragmentasi gaya hidup, konsumerisme yang berlebihan, deregulasi pasar uang dan sarana publik, usangnya negara bangsa dan penggalian kembali inspirasi-inspirasi tradisi. Dalam banyak pembicaraan tentang gejala postmodern itu, postmodernisme dan postmodernitas sering bercampur baur. Tentu saja sebenarnya antara kedua hal itu terdapat saling keterkaitan erat, namun justru keterkaitan itulah yang mengakibatkan pembicaraan tentangnya kadang menjadi kabur. Betapa pun juga dimensi teoretis memiliki sosok yang lebih jelas ketimbang tatanan praksis sosial yang serba ambigu.

Catatan lain, akhiran "isme" itu juga memberi kesan seolah ia adalah sistem pemikiran tunggal tertentu, sementara nyatanya istilah yang bertebaran di segala bidang itu merupakan label untuk bermacam-macam pemikiran yang kadang saling bertabrakan.

Awalan "post" pada istilah itu pun menimbulkan banyak perdebatan. Apakah "post" itu berarti pemutusan hubungan pemikiran total dari segala pola kemodernan (Lyotard, Gellner)? Atau sekedar koreksi atas aspek-aspek tertentu saja dari kemodernan (David Griffin)? Apakah segala hal yang modern itu sedemikian ideologis dan maksiat? Jangan-jangan postmodernisme itu justru bentuk radikal dari kemodernan itu sendiri, yaitu kemodernan yang akhirnya bunuh diri (Baudrillard, Derrida, Foucault)? Atau justru wajah arif kemodernan yang telah sadar diri (Giddens)? Atau sekedar satu tahap dari proyek modernisme yang memang belum selesai (Habermas)?

Satu hal kiranya jelas, yaitu bahwa istilah "postmodern" muncul untuk pertama kalinya di wilayah seni. Menurut Hassan dan Jencks istilah itu pertama-tama dipakai oleh Federico de Onis pada tahun 1930-an dalam karyanya, *Antologia de la Poesia Espanola a Hispanoamericana*, untuk menunjukkan reaksi yang muncul dari dalam modernisme. Kemudian di bidang historiografi oleh Toynbee dalam *A Study of History* (1947).

Di sini istilah itu merupakan kategori yang menjelaskan siklus sejarah baru yang dimulai sejak tahun 1875 dengan berakhirnya dominasi Barat, surutnya individualisne, kapitalisme dan kristianitas, serta kebangkitan kekuatan budaya non-Barat. Disinggung pula di sana tentang pluralisme dan kebudayaan dunia, hal-hal yang masih esensial dalam pengertian tentang postmodernisme kini.[1]

Sebetulnya benih penggunaan positif awalan "post" telah terdapat pada tulisan Leslie Fiedler tahun 1965 ketika ia menggunakannya dalam istilah-istilah macam "post-humanist, post-male, post-white" dsb.[2] Kecenderungan-kecenderungan anarkis namun kreatif yang melepaskan diri dari ortodoksi dan represi puritan itu sebetulnya sekaligus sudah menunjukkan ciri-ciri kebudayaan postmodern seperti yang kemudian ditunjuk oleh Andreas Huyssen.[3]

Pertengahan tahun 70-an Ihab Hassan kemudian muncul memproklamirkan diri sebagai pembicara utama postmodernisme dan ia menerapkan label ini pada eksperimentalisme seni dan kecenderungan ultra-teknologi dalam arsitektur.[4]

Istilah itu kemudian menjadi lebih populer manakala digunakan oleh para seniman, penulis dan kritikus macam Rauschenberg dan Cage, Burroughs dan Sontag untuk menunjukkan sebuah gerakan yang menolak modernisme yang mandek dalam birokrasi museum dan akademi. Kemudian penggunaan dalam konteks lebih luas terjadi di bidang arsitektur, dengan Charles Jencks sebagai pembicara utamanya. Lalu juga dalam seni visual, seni pertunjukan, dan musik di tahun 1980-an.

Beberapa kecenderungan khas yang biasa diasosiasikan dengan postmodernisme dalam bidang seni adalah: hilangnya batas antara seni dan kehidupan sehari-hari, tumbangnya batas antara budaya-tinggi dan budaya pop, percampuradukan gaya yang bersifat eklektik, parodi, pastiche, ironi, kebermainan dan merayakan budaya "permukaan" tanpa peduli pada "kedalaman",

---

1. Ihab Hassan, "Postmodern Culture", dalam *Theory,Culture and Society* 2 (3), 1985, hlm. 119-31. Lihat juga Charles Jencks, *What is Postmodernism*, hlm. 8.
2. Lihat Leslie Fiedler,"The New Mutants", dalam *The Collectted Essays of Leslie Fiedler*, vol. II; dan *A Fiedler Reader*, hlm. 189-210.
3. Lihat Andreas Huysen,"Mapping the Postmodern", dalam New German Critique, no. 33, Fall 1984
4. Ihab Hassan,"The Question of Postmodernism", dalam *Romanticism, Modernism, Postmodernism*, Harry R.Garvin (ed), hlm. 117-26.

hilangnya orisinalitas dan kejeniusan, dan akhirnya, asumsi bahwa kini seni cuma bisa mengulang-ulang masa lalu belaka.

Istilah modernisme dan postmodernisme lebih luas lagi digunakan dalam bidang sosial-ekonomi. Daniel Bell misalnya mengartikan postmodernisme sebagai kian berkembangnya kecenderungan-kecenderungan yang saling bertolak-belakang, yang bersama dengan makin terbebasnya daya-daya instingtual dan kian membubungnya kesenangan dan keinginan, akhirnya membawa logika modernisme ke kutub terjauhnya. Itu terjadi terutama melalui intensifikasi ketegangan-ketegangan struktural masyarakat.[5]

Frederic Jameson juga menggunakan istilah postmodernisme di wilayah kebudayaan. Postmodernisme, katanya, adalah logika kultural yang membawa transformasi dalam suasana kebudayaan umumnya. Ia mengaitkan tahapan-tahapan modernisme dengan kapitalisme monopoli, sedang postmodernisme dengan kapitalisme pasca Perang Dunia Kedua. Diyakininya, bahwa postmodernisme muncul berdasarkan dominasi teknologi reproduksi dalam jaringan global kapitalisme multinasional kini.[6]

Sedangkan bagi Jean Baudrillard, jika modernitas ditandai oleh eksplosi komodifikasi, mekanisasi, teknologi, dan pasar, maka masyarakat postmodern ditandai oleh implosi (ledakan ke dalam) alias peleburan segala batas, wilayah dan pembedaan antara budaya tinggi dan budaya rendah, penampilan dan kenyataan, dan segala oposisi biner lainnya yang selama ini dipelihara terus oleh teori sosial maupun filsafat tradisional. Bagi Baudrillard ini menunjukkan berakhirnya segala bentuk kepositifan, referensi-referensi besar dan bentuk-bentuk finalitas dari teori-teori sosial sebelumnya seperti: kenyataan, makna, sejarah, kekuasaan, revolusi, dsb. Demikian manakala modernitas bisa disebut sebagai proses meningkatnya diferensiasi bidang-bidang kehidupan beserta fragmentasi sosial dan alienasinya, postmodernitas dapat ditafsirkan sebagai proses de-diferensiasi dan implosi peleburan segala bidang.[7]

Dalam bidang filsafat istilah "postmodern" diperkenalkan oleh Jean-Francois Lyotard dalam bukunya *The Postmodern Condition: A Report on knowledge*, yang dalam bahasa Inggris terbit pada tahun 1984 dan sejak itu

5. Daniel Bell, "Beyond Modernism; Beyond Self" dalam *Sociological Journey.*
6. Frederic Jameson, "Postmodernism or the Cultural logic of Late Capitalism", dalam *New Left Review* 146, 1984, hlm. 85-7.
7. Lihat Jean Baudrillard, *Simulations*, juga *In the Shadow of the Silent Majorities.*

menjadi *locus classicus* untuk diskusi-diskusi tentang postmodernisme di bidang filsafat kini.[8]

Pemikiran Lyotard di situ umumnya berkisar tentang posisi pengetahuan di abad ilmiah kita, khususnya tentang cara ilmu dilegitimasikan melalui, yang disebutnya, "narasi besar" seperti Kebebasan, Kemajuan, Emansipasi kaum proletar, dsb. Nah narasi-narasi besar atau metanarasi itu, katanya, kini telah mengalami nasib yang sama dengan narasi-narasi besar sebelumnya seperti religi, negara-kebangsaan, kepercayaan tentang keunggulan Barat, dsb., yaitu mereka pun kini menjadi sulit untuk dipercaya. Dengan kata lain, dalam abad ilmiah ini narasi-narasi besar menjadi tidak mungkin, khususnya narasi tentang peranan dan kesahihan ilmu itu sendiri. Maka nihilisme, anarkisme, dan pluralisme "permainan-bahasa" pun merajalela. Ini baginya tidak jadi soal, sebab di sisi lain ini menunjukkan juga kepekaan baru terhadap perbedaan-perbedaan dan keberanian melawan segala bentuk totaliterisme, yang memang perlu.[9] Maka lalu postmodernisme dirumuskan sebagai suatu periode dimana segala sesuatu itu didelegitimasikan. Meskipun demikian, di lain pihak, definisi ini tiba-tiba juga menjadi ambigu sebab pada bagian lain secara mengherankan ia pun mendefinisikan "postmodernisme" sebagai tahap "pramodern":

> "....Suatu karya hanya bisa menjadi modern bila pertama-tama ia postmodern. Postmodernisme yang dimengerti secara demikian bukanlah modernisme pada tahap akhirnya, melainkan pada taraf kelahirannya, dan keadaan macam ini adalah sesuatu yang konstan."[10]

Maka akhirnya bagi Lyotard postmodernisme itu sepertinya adalah intensifikasi dinamisme, upaya tak henti-hentinya untuk mencari kebaruan, eksperimentasi dan revolusi kehidupan terus-menerus. Tapi bila benar demikian maka menjadi lebih aneh lagi, sebab semua itu adalah juga karakter modernisme sendiri. Jadi, bila mengikuti itu postmodernisme adalah intensifikasi modernisme saja. Bila demikian, mengapa mesti ada istilah "post"?

Meskipun demikian Lyotard tak selalu sedemikian ambigu juga, sebab ada bagian-bagian dari karyanya itu yang menyarankan gagasan lebih jelas tentang modern dan postmodern tersebut. Misalnya ia berkata:

---

8. Jean-Francois Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge.*
9. *Ibid.*, hlm. xxv dan 82.
10. *Ibid.*, hlm. 79.

1.2.2. *Awal Postmodernisme*

Bila kita bicara dari sudut filsafat, maka karakter yang khas dalam modernisme adalah, bahwa ia selalu berusaha mencari dasar segala pengetahuan *(epistemé, Wissenschaft)* tentang "apa"nya *(ta onta)* realitas, dengan cara kembali ke subjek yang mengetahui itu sendiri (dipahami secara psikologis maupun transendental). Di sana diharap ditemukan kepastian mendasar bagi pengetahuan kita tentang realitas itu, realitas yang biasanya dibayangkan sebagai "realitas luar". Kepastian itu persisnya terdapat dalam hukum logika. Jadi, kalau saja kita bisa mengorganisasikan gagasan-gagasan secara logis tepat, maka langsung pula kita dapatkan "representasi" yang benar atau keserupaan "objektif" dengan kenyataan. Demikian "Fondasionalisme" *(Foundationalism)* dan "Representasionalisme" telah menjadi sebutan bagi paham yang berkembang sejak Descartes hingga filsafat analitik abad keduapuluh itu. Dalam peristilahan Heidegger, karakteristik kemodernan yang menonjol adalah bahwa dunia menjadi semacam *gambar* atau representasi, sekaligus manusia menjadi *subjek* di antara lautan objek. Atau dalam peristilahan Merleau-Ponty, manusia menjadi *kosmotheoros*, alias penonton murni, dan pada saat yang sama dunia menjadi *le Grand Objet*.

Dalam modernisme, filsafat memang berpusat pada Epistemologi, yang bersandar pada gagasan tentang subjektivitas dan objektivitas murni, yang satu sama lain terpisah tak saling berkaitan. Tugas pokok filsafat adalah mencari fondasi segala pengetahuan (Fondasionalisme), dan tugas pokok subjek adalah merepresentasikan kenyataan objektif (Representasionalisme).

Demikian maka klaim-klaim dari kaum postmodernis tentang "berakhirnya Modernisme" biasanya dimaksudkan untuk menunjukkan berakhirnya anggapan modern tentang "subjek" dan "dunia objektif" tadi, dunia yang seolah sepenuhnya mandiri menanti subjek yang akan membuat representasi mental tentangnya saja. Lalu postmodernisme dimengerti sebagai upaya-upaya untuk mengungkapkan segala konsekuensi dari berakhirnya modernisme itu beserta metafisika tentang fondasionalisme dan representasionalismenya.

Tentang kapan persisnya awal dari tumbangnya modernisme di bidang filsafat itu ada banyak versi cerita. Dari sudut poststrukturalis, misalnya,

---

18. Postmodernisme lalu dirumuskan sebagai semacam akhir Humanisme. Lihat St.Watson, "Kant and Foucault: on the ends Man", dalam *Tijdschrift voor Filsosofie*, no. 1, 1985 hlm . 99. Lihat pula Vincent Descombes, *Foucault: A Critical Reader.*

modernisme sudah berakhir sejak serangan-serangan awal atas fenomenologi (yang dianggap semacam titik kulminasi dari Humanisme).[18] Sedangkan di dunia yang berbahasa Inggris, modernisme baru tumbang bersama dengan munculnya "filsafat Post-analitik". Tapi di wilayah Eropa kontinental modernisme berakhir lebih awal, yaitu konon sudah sejak Nietzsche mengadakan kritik dekonstruktif atas tradisi metafisik-platonik. Namun gagasan-gagasannya itu memang kurang membawa efek pada zamannya, sehingga kalau pun ia dianggap sebagai salah seorang perintis postmodernisme tentu bukanlah dalam artian kronologis, melainkan dalam "sejarah efektif"nya (bila meminjam istilah Gadamer), yaitu dalam inspirasi-inspirasi yang dicetuskannya bagi pemikiran-pemikiran abad keduapuluh ini. Dan sebetulnya pengaruh Nietzsche ini pun baru tampil kuat lewat penafsiran Heidegger atas Nietzsche, yang problematis itu, lalu juga diperkuat oleh kultus terhadapnya di kalangan kaum Nietzschean Perancis. Sedangkan versi lain seperti dari Kaum Pragmatis, misalnya, Pragmatisme William James pun sering dianggap awal tumbangnya modernisme. Sayang awalan ini tak membawa gema panjang.[19]

Awal yang meyakinkan dari tumbangnya modernisme kiranya adalah justru pada saat Fenomenologi dari Edmund Husserl tampil dan naik daun. Sejarah tentang postmodernisme betapapun juga tak bisa melewati tahap ini, tentu dengan menyiangi unsur-unsur mana pada Husserl yang betul-betul baru dan yang termasuk kuno. Teks kunci dalam hal ini terutama adalah *The Idea of Phenomenology.*

Dalam karyanya tersebut Husserl mencoba mengatasi persoalan subjek-objek dengan cara membongkar secara efektif paham tentang "subjek epistemologis" dan "dunia objektif". Di sisi lain, Husserl memang tokoh yang ambigu juga sehingga awalan yang dirintisnya itu pun membawa dampak yang ambigu. Ambisi pokok selama hidupnya sebenarnya adalah keinginannya untuk memenuhi kerinduan tradisi metafisik-platonik, yakni: menjadikan filsafat sebuah ilmu keras dengan logika ketat, alias menjadi *strenge Wissenschaft.* Namun ironisnya adalah, bahwa dalam upayanya mewujudkan kerinduan itu Husserl akhirnya justru mengakhirinya. Sehingga ketika Derrida berkata, bahwa ".....dalam mengkritik metafisika klasik fenomenologi justru menjalankan proyek terdasar metafisika"[20] secara hermeneutik akan lebih

19. Kritik radikal dari James atas filsafat yang bersifat epistemologis nyatanya telah diabaikan seluruhnya oleh Positivisme metafisik dan Filsafat Analitik, yang di kemudian hari menguasai Amerika.
20. Jacques Derrida, *Writing and Difference*, hlm. 166.

baik kita mengatakan, bahwa dalam upaya mewujudkan proyek terdasar metafisika klasiknya, fenomenologi Husserl justru menghasilkan kritik yang memporakporandakan metafisika itu. Hal ini tampak jelas juga pada perkataan Ludwig Landgrebe:

> "....suatu pandangan retrospektif dari distansi historis kita kini memungkinkan kita mengerti, bahwa dalam teks ini (*Idea*, karangan Husserl) terjadi suatu perpisahan dari tradisi-tradisi yang telah menghidupi pemikiran modern dan suatu terobosan ke arah dasar refleksi baru.... Di depan mata pembaca terjadilah tenggelamnya Subjektivisme transendental, baik sebagai apriorisme non-historis, maupun sebagai puncak rasionalisme. Kini, terutama akibat karya-karya dari Heidegger, berakhirnya metafisik dibicarakan sudah bagai kelajiman."[21]

Meskipun demikian, penafsiran tentang arti dan arah dari pemikiran Husserl bagi perkembangan pemikiran filosofis selanjutnya toh membawa pada kesimpulan yang bisa berbeda. Seperti dikatakan terdahulu, kaum post-strukturalis dan kaum dekonstruksionis Nietzschean, seperti Derrida dan Lyotard misalnya, cenderung menjurus ke arah relativisme dan bahkan nihilisme, jenis nihilisme seperti yang diwartakan Nietzsche, semacam afirmasi atas ketakberarahan sejarah kita. Walaupun begitu, dari sudut pandang hermeneutik sejarah gerakan fenomenologi adalah sejarah upaya-upaya untuk keluar dari objektivisme maupun relativisme, dan untuk merumuskan kembali hakikat dan peran filsafat itu sendiri. Nama untuk upaya-upaya itu misalnya adalah "Fenomenologi Eksistensial" seperti yang dijalankan oleh Heidegger, Sartre, Marcel, dsb; kemudian juga "Hermeneutik Fenomenologis", terutama kelanjutan pemikiran Heidegger dalam filsafat Paul Ricoeur.

Sekarang marilah kita lihat lebih dekat sumbangan Husserl bagi postmodernisme. Akibat dari refleksi Husserl yang jauh dan radikal tadi nyatanya adalah, bahwa akhirnya persoalan epistemologi sendiri pun dengan sendirinya luruh. Bersama Husserl persoalan epistemologis sirna sebab gagasan tentang "ilmu" atau "keilmiahan" itu sendiri dipertanyakan. Memang benar, bahwa awalnya, dalam *Cartesian Meditations* tujuan Husserl adalah juga: "hendak memperlihatkan kemungkinan konkret gagasan Cartesian tentang filsafat sebagai ilmu yang mampu merengkuh segala pengetahuan berdasarkan fondasi absolut"[22].

---

21. Ludwig Landgrebe, "Husserl's Departure from Cartesianism", dalam *The Phenomenology of Husserl*, hlm. 260-261.
22. Husserl, *Cartesian Meditations*, hlm. 152.

dengan menunjukkan adanya saling ketergantungan di antara yang berlawanan itu, atau dengan mengusulkan privilese secara terbalik. *Ketiga*, memperkenalkan sebuah istilah atau gagasan baru yang ternyata tak bisa dimasukkan ke dalam kategori oposisi lama.[5]

Sebagai cara membaca teks, dekonstruksi berbeda dari cara baca biasa. Cara baca atau penafsiran yang biasa hendak mencari makna atau warta dari sebuah teks. Kalau bisa malah makna itu lebih jelas daripada teks aslinya. Bahkan kalau perlu ia akan memberi premis-premis yang dalam teks sendiri tak tertulis, atau menjelaskan motif-motif dasar si pengarang, dsb. Dekonstruksi tidak melakukan hal ini. Alih-alih membantu sebuah teks mencapai kepenuhannya dengan cara menampilkan maknanya, dekonstruksi persis kebalikannya, yaitu berusaha memperlihatkan ketidakutuhan atau kegagalan-kegagalan tiap upaya dari teks itu untuk menutup diri (misalnya dengan mengatakan **INI** dan bukan **ITU**). Dekonstruksi mau menumbangkan hierarki konseptual yang men-strukturkan sebuah teks. Tetapi secara lebih positif dapat juga dikatakan, bahwa dekonstruksi menghidupkan kekuatan-kekuatan tersembunyi yang telah membangun sebuah teks. Lewat dekonstruksi, sebuah teks tak lagi merupakan tatanan makna yang utuh, melainkan menjadi sebuah pergulatan antara upaya penataan dan khaos, pergulatan untuk mengatasi materialitas teks demi mencapai transparansi, yang sia-sia. Dalam cara seperti inilah filsafat digerogoti dan dihancurkan. Atau bila dikatakan secara positif, dekonstruksi mentransformasikan pemahaman kita tentang proyek filosofis.[6]

Sekarang dapat kita lihat dalam bentuk konkretnya bagaimana Derrida menggunakan dekonstruksi itu. Dalam perspektif tradisional filsafat selalu memiliki proyek ambisius untuk menjaring segala jenis persoalan atau menjadi suatu *mathesis universalis*. Dengan peristilahan Derrida, itulah impian filsafat. Filsafat selalu mau mereduksi segala persoalan ke dalam suatu sistem metafor, katanya. "Bila saja orang bisa mereduksi segala metafor ke dalam sekelompok metafor 'pokok', maka tak akan ada lagi metafor yang benar selain metafor pokok itu sendiri."[7]

Barangkali istilah "metafor" di sini bisa diganti dengan "bahasa" atau "kosakata". Jadi ambisi filsafat umumnya selalu hendak menunjukkan, bahwa

---

5. Diringkas dan direkonstruksi secara sistematik dari *Positions*.
6. Ini telah disistematisasikan oleh Rodolphe Gasché sebagai suatu teori tentang infrastruktur, dalam karyanya *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*.
7. Derrida, *Margins of Philosophy*, hlm. 268.

seharusnya itu ada satu bahasa atau satu cara ungkap saja yang benar. Semua bahasa lain lalu dianggap kurang memenuhi syarat untuk bisa bermakna atau bisa dianggap komplet dan memadai. Maka tak heran, bahwa filsafat, tersurat maupun tersirat, cenderung menyatakan, bahwa tak ada ungkapan linguistik yang bisa dimengerti kecuali ... (kecuali misalnya, bisa diterjemahkan ke dalam bahasa ilmiah yang satu dan universal, dsb.).

Demikian filsafat senantiasa memiliki harapan agar menemukan suatu bahasa yang betul-betul transparan, suatu kosakata yang secara intrinsik meyakinkan bersifat final. Pada gilirannya, untuk bisa dianggap final universal, kosakata ini haruslah bersifat tertutup. Artinya, pernyataan "tak ada ungkapan linguistik yang bisa dimengerti kecuali...." itu pun dapat dikenakan pada dirinya sendiri tanpa paradoks.

Bertentangan dengan impian tradisional itu, proyek besar Derrida adalah justru mau memperlihatkan ketidakmungkinan dibangunnya kosakata tunggal macam itu. Dia mau menunjukkan bahwa setiap kali seorang filsuf membentuk sebuah model baru realitas, akan selalu ada kelemahannya. Derrida hendak menyadarkan tentang hal itu dengan cara mengajak kita berpikir "tanpa konsep tentang presensi ataupun absensi, tanpa sejarah, tanpa tujuan, tanpa *archai* ataupun *telos*, berpikir tentang suatu tulisan yang akan mengacaukan dialektika, teologi, teleologi ataupun ontologi".[8] Maka dia hendak berpikir tentang "genealogi konsep-konsep filsafat sekaligus menentukan – dari posisi luaran yang tak pernah diperhitungkan oleh filsafat – apa yang oleh sejarah telah ditekan atau dilarang".[9] Pendeknya, dia ingin membuat tulisan yang ditandai oleh keterbukaan yang sadar-diri atau tulisan yang tak memiliki ketertutupan filosofis.

Berhasilkah Derrida? Masih bisa diragukan. Sebab tampaknya dia sendiri seperti terperangkap dalam dilema. Dia bisa melupakan filsafat ibarat seorang budak membebaskan diri dari majikannya, atau bisa juga dia menuntut haknya atas si majikan itu. Manakala dia berpihak pada yang pertama, yaitu melupakan filsafat, maka tulisan-tulisannya ternyata kehilangan fokus dan bahkan terjerat oleh jebakannya sendiri yaitu: pada saat telah didemonstrasikan bahwa segala jenis wacana filosofis tak bisa dimengerti, maka tampillah kenyataan bahwa ketidak-bisa-dimengertian itu merupakan syarat yang membuat omongan dia sendiri bisa dimengerti.

8. *Ibid.*, hlm. 67.
9. Derrida, *Positions*, hlm. 6.

Di pihak lain, bila ia tangkap kemungkinan kedua, atau mengaitkan diri pada filsafat, dia berada dalam bahaya jatuh ke dalam kesalahan yang telah dibuat filsuf lain. Ini mulai terasa manakala ia menciptakan jargon meta-linguistik macam *trace* atau *differance* misalnya, atau manakala dia mencoba membuat argumen untuk tesisnya macam "tulisan itu lebih awal daripada perkataan", atau lagi "teks mendekonstruksikan dirinya". Disini dia berada dalam bahaya terjatuh kembali ke dalam jenis kosakata tertutup. Tapi yang agaknya paling parah adalah ketika Derrida tiba-tiba mulai meniru hal-hal yang sebetulnya ia benci, yaitu saat dia menawarkan "analisis-ketat" *(rigorous analysis).*

Dilema sekitar persoalan ini dapat diringkas dengan mengatakan bahwa segala jenis tulisan yang tanpa *archai* dan tanpa *telos* kemudian juga akan tanpa *hypokeimenon* atau tanpa subjek. Dengan kata lain, akhirnya ia tak bicara apa-apa tentang filsafat. Atau kalau dengan itu dia masih memaksud-kan berfilsafat, maka jargon-jargon metafilosofis bikinan dia sendiri itu se-betulnya diam-diam juga berfungsi sebagai dasar baru alias *archai* bagi fil-safat. Dengan kata lain, bila memihak pada kemungkinan pertama, maka tulisan yang dihasilkan tak akan berkaitan dengan apa pun, tak ada subjek dan tanpa tema. Keterbukaan yang dihasilkan itu jadinya lebih daripada yang kita cari. Kelewat terbuka. Sedangkan memihak kemungkinan kedua berarti kembali menciptakan ketertutupan kosakata atau melahirkan suatu meta-kosakata yang menganggap diri paling tinggi.

Meskipun begitu, tampaknya Derrida sadar pula akan ranjau-ranjau tadi. Ini agak terlihat misalnya dalam upayanya untuk membedakan dirinya dari Heidegger. Bagi Derrida, Heidegger adalah contoh terbaik dari seseorang yang telah mencoba dan gagal, untuk menulis filsafat secara tidak filosofis, untuk menghampiri filsafat dari luar dan untuk menjadi pemikir post-filsafat. Heidegger akhirnya juga ternyata hanya bisa mengatakan: "acuan terhadap metafisika masih juga bertahan bahkan dalam upaya mengatasi metafisika. Maka tugas kita adalah menghentikan saja upaya mengatasi, dan membiarkan metafisika pada dirinya sendiri".[10] Tapi nyatanya Heidegger tak konsekuen. Ia berkutat terus dengan tema: perlunya mengatasi metafisik. Dan ketika akhirnya ia temukan juga bahwa itu menipu diri sendiri ia pun hanya bisa diam. Derrida, sebaliknya, mau menariknya lebih jauh. Maka ketika Hei-degger mengatakan "Agar hakikat esensial Ada *(Being)* dapat diberi na-

10. Heidegger, *On Time and Being*, hlm. 24.

sebabnya dalam sejarah para pemikir yang orisinal dan revolusioner awalnya biasanya dituduh menggunakan "retorika" ketimbang logika, atau menggunakan imaji ketimbang argumentasi. Fisika revolusioner dan metafisika awalnya selalu juga merupakan karya sastera dalam arti: awalnya mereka harus berhadapan juga dengan persoalan bagaimana memperkenalkan jargon atau istilah-istilah baru sambil perlahan menyingkirkan peristilahan dari permainan-bahasa yang saat itu dianggap baku. Istilah *ousia* dari Aristoteles, atau *Res* dari Descartes, *impression* dari Hume, lalu *Language game* dari Wittgenstein, atau *Atom* dari Bohr, adalah beberapa contoh dari para pemikir orisinal yang sementara menggunakan bahasa baku memberi makna baru pada kata-kata itu. Demikian sejarah filsafat sudah selalu melalui momen-momen pergulatan antara penggunaan argumentasi ketat dan imaji-imaji bebas.

Imbauan Derrida tentang perlunya "tulisan baru" agar kita dapat memikirkan hal-hal yang "telah sempat dilarang oleh genealogi konsep filsafat yang terstruktur", bagi Rorty memberi kesan seolah ada kekuasaan dahsyat dan menekan dari "sejarah metafisika" yang telah menghalangi kemajuan susastera, ilmu dan politik. Dan ini mirip pernyataan Heidegger, bahwa seluruh peradaban kontemporer Barat telah diwarnai kecenderungan untuk membentuk suatu bahasa yang unik, total dan tertutup. Tetapi ini bagi Rorty hanyalah omong kosong belaka.

Satu-satunya alasan, menurut Rorty, adalah bahwa Barat masih sangat berambisi untuk mencari dasar pengetahuan yang *wissenschaftlich* atau "objektif ketat". Tapi kini meskipun memang ada beberapa gelintir profesor filsafat yang ngotot bicara tentang "fakta lugas" dan beberapa yang lain (seperti Rorty sendiri) sibuk menghancurkan gagasan tentang faktualitas itu, tak seorang pun mengaitkan istilah "fakta" itu dengan impian tentang terciptanya suatu sistem kosakata tertutup yang total dan unik. Kini istilah macam "ilmiah" atau "objektif" telah jauh merosot wibawanya. Dan orang pun kini memahami istilah-istilah itu hanya dalam artian "cara kerja tertentu di kalangan kelompok ilmuwan" saja. Dengan kata lain, isi makna istilah-istilah itu ditentukan oleh konteks sosiologis di kalangan terbatas itu dan tak berkaitan dengan proyek totalisasi. Jadi, bukan hanya tak ada persetujuan universal tentang syarat inteligibilitas dasar atau ukuran rasionalitas, tetapi memang tak seorang pun kini berpretensi bahwa ada persetujuan macam itu kecuali sekedar sebagai siasat retorika pada kesempatan-kesempatan tertentu, yang sebetulnya juga tak pernah efektif.[17]

---

17. *Ibid.*, hlm 100-101.

Rorty meyakini, bahwa khususnya dalam dua ratusan tahun terakhir, perbincangan filosofis dalam kebudayaan-kebudayaan tinggi nyatanya juga telah menjadi lebih bermain dan ringan ketimbang yang dikesankan oleh Heidegger dan Derrida. Umumnya, katanya, para intelektual kontemporer sadar bahwa kini mereka hidup dalam budaya yang tanpa archai, tanpa telos, tanpa teologi, teleologi ataupun ontologi. Filsafat pun tidaklah sedemikian sentral dalam budaya seperti yang dibayangkan Heidegger dan Derrida. Filsafat dan metafisika memang telah pernah berfungsi penting dalam sejarah namun kini ia hanya bertahan sebagai suatu genre yang penuh parodi atas dirinya sendiri. Kini metafisika dilihat lebih ibarat menu tanpa ada makanannya.

Klaim yang dicanangkan Heidegger dan Derrida bahwa tradisi ontoteologis telah jauh menggenangi ilmu, susastera dan politik, dan karenanya sangat sentral dalam kebudayaan kita, bagi Rorty adalah upaya yang menipu diri sendiri untuk memperbesar kepentingan suatu bidang akademik khusus belaka. Oleh sebab itu, persoalan esoterik Heidegger dan Derrida untuk keluar dari tradisi ontoteologis sebenarnya juga persoalan yang dibuat-buat.

Rorty kemudian mengusulkan untuk menganggap filsafat sebagai suatu *genre sastera* belaka. Upaya mempertentangkan filsafat dan sastera yang melihat filsafat sebagai bangunan tertutup sedang sastera sebagai bangunan terbuka hanyalah kecenderungan kuno yang mempertentangkan upaya klasik untuk menciptakan sistem bahasa tertutup dan upaya romantik untuk membangun sistem bahasa yang terbuka.[18]

Metafisika adalah suatu genre yang mengandung oposisi-oposisi biner macam baik/buruk, sebab/akibat, bebas/mutlak, dan ribuan pasangan lainnya. Tapi oposisi macam ini sebetulnya oposisi yang wajar saja dan merupakan kendala biasa seperti yang juga dihadapi kosakata lain macam kosakata teknik, politik, dsb. manakala menemukan *anomali*, yaitu sesuatu yang sebelumnya tak terancang. Maka ini hanyalah soal bagaimana menangani anomali dan membentuk kosakata baru, bukan khusus persoalan filsafat. Dengan kata lain, ini hanyalah soal bagaimana merajut kembali jaringan penggunaan linguistik dan mengubah kebiasaan-kebiasaan respons kita terhadap bunyi dan tanda tertentu. Kadang perubahan dan perajutan ulang itu gampang saja, seperti yang terjadi dalam perubahan politik yang bersifat reformatif; kadang

18. *Ibid.*, hlm. 105.

sangat dramatik dan mengganggu, seperti yang biasa terjadi dalam perubahan politik dan intelektual yang revolusioner.

Keyakinan bahwa oposisi biner adalah sesuatu yang khas dan inheren dalam filsafat sebagai bidang yang mencari kebenaran terakhir, bagi Rorty, hanyalah keyakinan para filsuf yang ngotot mencari kepastian mutlak saja, seperti Husserl dan lain-lainnya itu.

Kontradiksi yang terdapat dalam filsafat sebetulnya terletak dalam hal itu juga. Di satu pihak ia ingin mirip ilmu alias ilmiah ketat (Kant) atau *rigorous* (Husserl) dan memburu kepastian. Di pihak lain ia juga punya proyek ambisius yang bersifat transendental, yaitu proyek yang mau menjawab pertanyaan seperti "Manakah syarat-syarat yang memungkinkan anu?" – misalnya yang memungkinkan pengalaman, kesadaran-diri, bahasa, bahkan filsafat itu sendiri. Proyek terakhir ini nyatanya tak pernah jelas nasibnya. Yang akhirnya disebut "syarat-syarat dasar" itu ternyata bisa apa saja sesuai dengan imajinasi para filsuf itu sendiri. Sepertinya setiap orang bebas saja memilih gagasan yang ia mimpikan sebagai "syarat-syarat kemungkinan" itu seperti "sintesis transendental" Kantian, *sorge*-nya Heidegger, atau bahkan *différance*-nya Derrida. Lebih parah lagi aneka gagasan itu nyatanya justru malah mengaburkan pandangan kita atas totalitas yang tadinya sudah jelas. Tak ada pula sistem logika yang jelas atau kriteria tegas untuk mendebat dan memilih bobot dari sekian alternatif yang ada itu. Oleh sebab itulah filsafat jadi tidak pernah sungguh-sungguh ilmiah juga. Tapi kalaupun ada kriteria tegas itu, maka persoalan tentang "syarat kemungkinan" tadi menjadi bersifat "positif" dan karenanya tidak lagi "transendental" atau "reflektif". Maka Rorty pun berkata:

> "Ketidakmungkinan berargumentasi inilah yang mengakibatkan filsafat reflektif atau transendental.... semacam binatang hitam dalam ruang gelap, bagi mereka yang menganggap diskusibilitas publik sebagai esensi rasionalitas."[19]

Itulah sebabnya mengapa kemudian Rorty mengusulkan agar kita menghindari saja slogan-slogan seperti "filsafat harus bersifat argumentatif", dsb.

Filsuf seperti Habermas dan Carnap, misalnya, berkeyakinan bahwa filsafat haruslah argumentatif. Bagi Habermas misalnya, Heidegger dan Derrida hanyalah semacam orator.[20] Tapi bila kita lihat sejarah sebetulnya para

19. *Ibid.*, hlm. 123.
20. Lihat Jurgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*. Juga serangan Carnap terhadap gagasan Heidegger-awal dalam R.Carnap, "The Overcoming of Metaphysics through the logical analysis of Language", dalam *Logical Positivism*, ed. A.J.Ayer.

DR. I. Bambang Sugiharto lahir di Tasikmalaya, 6 Maret 1956. Belajar Filsafat dan Teologi di Universitas Parahyangan, Bandung; Unversitas Indonesia, Jakarta; dan Universitas Angelicum, Roma. Mendapat gelar Doktor di bidang Filsafat dari Universitas Angelicum, Roma. Saat ini mengajar di Fakultas Filsafat Universitas Parahyangan, Bandung.

Istilah ini telah mengundang banyak kontroversi. Sayang kontroversi itu cenderung hanya menampilkan karikatur Postmodernisme, bukan kandungan maknanya yang lebih dalam. Buku ini membahas Postmodernisme pada taraf lebih mendasar, khususnya dalam konteks filsafat.

Dalam buku ini diperlihatkan medan luas di mana istilah Postmodernisme digunakan. Secara lebih spesifik dibahas serangan-serangan Postmodernisme terhadap filsafat. Penulis menunjukkan jalan keluar dari kemelut intelektual itu dengan mengusulkan bagaimana saat ini kebenaran, rasionalitas, dan filsafat itu sendiri sebaiknya dipahami.

ISBN 979-497-595-8